

LA ESPIRITUALIDAD EN UNA PERSPECTIVA DE LIBERACION

Aloysius Pieris



Aunque el Concilio Vaticano II ha dejado márgenes amplios de definición de lo que ha sido tradicionalmente compartimentalizado como Liturgia, Espiritualidad, y Compromiso secular (socio-político), existe todavía una yuxtaposición desafortunada de las viejas fórmulas con las nuevas perspectivas, lo que permite la persistencia de una tricotomía entre las dimensiones sacramental, contemplativa y activa (o militante) de la "Espiritualidad" Cristiana. En la corriente conservadora de pensamiento, que incluye algunos pronunciamientos recientes de la Iglesia oficial, hay una tendencia a tomar la contemplación (un concepto estrecho de ella) como la espiritualidad **por excelencia**, y aún más, como la espiritualidad en sí misma, sin la cual la 'liturgia' y más todavía el 'compromiso' cristiano por la transformación pascual del mundo no serían espirituales. Es esta manera de percibir la 'vida espiritual' la que invariablemente reduce esta tricotomía a una triple dicotomía, que es: (a) la liturgia como opuesta a la espiritualidad, (b) la espiritualidad como opuesta al compromiso secular, (c) el compromiso secular como opuesto a la liturgia. Negarse a ver a estos tres elementos al menos como **dimensiones que se incluyen mutuamente** de una sola vida cristiana auténtica, crea una circularidad insoluble en todos los esfuerzos hechos hasta hoy para superar

Colaboración del autor al libro publicado por el CEP: **Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual.** Lima, Noviembre 1983.

cualquier "crisis espiritual", como lo mostraremos más adelante. Es aquí donde la teología de la liberación presenta una síntesis saludable, al identificar el lugar exacto en el cual convergen esos tres aspectos. Lo hace al reorientar la atención de la Iglesia hacia (1) la liturgia de **la Vida**, (2) la teología de **la Cruz**, (3) el Jesús histórico y **su humanidad**, que son de hecho tres maneras distintas de percibir el mismo misterio de la Redención.

Sin embargo, que ningún teólogo latinoamericano sea tenido por responsable de mi manera personal de formular el problema de la espiritualidad tal como existe en la Iglesia contemporánea, o del marco (el de la "triple dicotomía") en el que he tratado de percibir, aclarar y apreciar todo el aporte de la teología de la liberación a la teología de la espiritualidad. Esta presentación, por lo tanto, refleja mi evaluación personal de los principios de espiritualidad, siempre nuevos y siempre antiguos, que me parecen surgir de la vida eclesial en las comunidades de base de América Latina.

1. LITURGIA FRENTE A ESPIRITUALIDAD: INSISTENCIA EN LA LITURGIA DE LA VIDA.

Empecemos con el análisis de la primera dicotomía, esto es, aquella entre la liturgia y la espiritualidad. Durante las cinco décadas que precedieron al Concilio Vaticano II, dos eran las soluciones paralelas dadas a este problema en el curso de la conocida controversia Jesuitas-Benedictinos sobre la espiritualidad. El nuevo Código de Derecho Canónico, recibido entusiastamente en 1917), había enfatizado los elementales rituales, jurídicos, externos y jerárquicamente controlables del culto cristiano, y los manuales teológicos posteriores extendían esa noción a extremos ridículos, definiendo la liturgia como la parte meramente sensible, ceremonial y ornamental del culto católico (Navatel) o como un conjunto de controles eclesiásticos sobre las manifestaciones del culto público (Callewaert). No es de extrañar que los Jesuitas quisieran complementar la liturgia con una espiritualidad personal contemplativa y de esta manera desritualizarla. La escuela Benedictina, conducida por Beauduin (siguiendo a Guéranger del siglo XIX) trató de rescatar la noción de la Liturgia de su connotación excesivamente ritualista redefiniéndola como la continuación **eclesial** (se supone que no eclesiástica) del Misterio de Cristo, partici-

pación en la que se encontraría la verdadera espiritualidad. Algunos de ellos, en su crítica de los ejercicios espirituales de San Ignacio, insistían en que la espiritualidad que no es litúrgica tampoco es eclesial y en tal caso ¿cómo podía aún ser cristiana? La liturgia no era otra cosa que el **ejercicio del sacerdocio de Cristo**, esto es, del **Cristo total, Cabeza y Miembros**. La espiritualidad entonces no es un preludio ni un acompañamiento, ni un complemento de la liturgia, sino que es coexistensiva con la Liturgia o con el culto cristiano. Uno podría decir que los Jesuitas trajeron la dimensión **personal** a lo que ellos consideraban un 'rito' colectivo, mientras que los Benedictinos devolvieron un carácter eclesial a una 'espiritualidad' de otra manera individualista. Los Benedictinos se impusieron. Esta nueva comprensión de la liturgia fue totalmente asumida por la encíclica **Mediator Dei** (1947). Desde allí hasta la Constitución Litúrgica de Vaticano II, sólo había un paso, gracias a la década intermedia, a una serie de "reformas" impuestas desde arriba y a una "renovación" surgiendo desde la base de la Iglesia. La **Sacrosanctum Concilium** de Vaticano II no dudó en proclamar que la liturgia era la "Fuente y la Cumbre" (fons et culmen) de la existencia Cristiana. Nunca antes la Iglesia oficial había abogado por una integración tan completa de la espiritualidad y la liturgia.

Así, cuando la Constitución Litúrgica fue triunfalmente adoptada en el Concilio, existía entre los liturgistas la esperanza explícita de que la renovación **litúrgica** produjera una renovación **espiritual** real de la Iglesia. Pero una evaluación honesta de las dos décadas post-conciliares nos dice otra cosa. Las **Instrucciones** conciliares fueron a menudo interpretadas y ejecutadas con una mentalidad rubrical pre-conciliar. A la vez que la Curia romana no logró hacer el 'paso paradigmático' de la definición canónica de la liturgia al concepto 'conciliar' del culto, muchos renovadores también se ocuparon en remover altares, introducir textos vernáculos, componer nuevas oraciones y canciones, simplificar vestimentas, mejorar gastos, etc.: transformándose así la liturgia en una nueva serie de palabras y actividades que impedían a la Palabra misma hablar y actuar sacramentalmente en la comunidad. Lo que sucedió fue un cambio de rito y no siempre el cambio de **vida** que la enseñanza conciliar sobre 'Liturgia' implicaba. El nuevo rito, desprovisto de su novedad, trajo de nuevo a la Iglesia a su punto de partida. La espiritualidad, muy pronto, tuvo que ser importada para

dar vida a la liturgia. La renovación carismática y el misticismo oriental invadieron la Iglesia occidental, reforzando el carácter personal pero también tradicionalmente **apolítico** de la espiritualidad y la liturgia. En cuanto al nexo entre liturgia y espiritualidad, la Iglesia latina ha vuelto a caer en el viejo dualismo. Al menos en este aspecto particular, la situación post-Vaticana, al contrario de lo que se esperaba, resultó apenas un poco mejor que el período post-Tridentino que solía agregar a la liturgia numerosas devociones y espiritualidades.

¿Por qué caemos constantemente en esta rutina? ¿Por qué esta circularidad? La razón, para nosotros, podría ser ésta. La Iglesia occidental ha devaluado, en algún momento en el curso de su historia, la dimensión más crucial de la espiritualidad: la **liturgia de la vida** que es la matriz de todas las expresiones sacramentales, ya que es el contexto de un encuentro vivido con Dios en Cristo. La vida sacramental y el misticismo no pueden ser artificialmente reconciliados si están ambos desarraigados de su medio natural que es el Misterio Pascual de Cristo continuando en las vidas y luchas (seculares), en las muertes y triunfos de sus miembros; en efecto, Cristo muere, no en el Templo, lugar de las liturgias tradicionales, sino fuera de él: **Ubi Christus ibi ecclesia**, no necesariamente al revés. Dondequiera que el Misterio Pascual sea llevado a cabo hoy, allí está Cristo unido a sus miembros reales; es allí donde se reúne la iglesia **real**; allí donde la **verdadera** liturgia tiene lugar, allí se vive la **auténtica** espiritualidad. Porque en el 'ser víctima' se ejerce el sacerdocio de Cristo.

Así, en el surgimiento de comunidades de base en América Latina se comienza a observar esa mutua interacción entre 'liturgia', 'espiritualidad' y 'acción secular', constituyendo una renovación genuina de la Iglesia. Esta es la 'Teología de la Liberación' en práctica. No puede haber venido directamente del Vaticano II, aunque es el Vaticano II el que le preparó el terreno creando un ambiente de libertad teológica y de pluralismo eclesiológico.

El Vaticano II es, sin lugar a dudas, el logro más significativo, en tiempos recientes, del patriarcado occidental renovando su vida dentro de su propia tradición. Trató de desprenderse de una visión legalista hacia una visión **liberal**; del pesimismo de la caída a una teología de **esperanza**; de un narcisismo eclesiástico a un compromiso audaz con el Mundo. Su documento

más "conciliar" la **Gaudium et Spes** (propuesto y preparado en el mismo Concilio), contiene valiosas nuevas perspectivas, e inició un diálogo de largo alcance con el mundo moderno. Pero este mundo moderno, viéndolo de cerca, parece ser principalmente el Primer mundo, el mundo tecnocrático occidental que extiende sus tentáculos por el globo entero, no el **mundo injusto** que fue creado en el mismo proceso de construcción de ese mundo 'moderno'. Hasta la peligrosa misiología del "desarrollismo", que ha corrompido las iglesias del tercer mundo con triunfalismo neo-colonialista, parece haber recibido una tácita aprobación en el documento conciliar sobre las Misiones (Ad Gentes, cps. 1 y 2), contradiciendo otras perspectivas más sanas abiertas en **Lumen Gentium** y **Gaudium et Spes**. El Vaticano II promovió en el Occidente una teología 'liberal', no una teología de liberación, una teología 'progresista', pero no radical.

La fuerte y extensa reacción de la Iglesia occidental, tanto a favor como en contra de la **Humanae Vitae** de Paulo VI, y en comparación su notable indiferencia a la **Populorum Progressio** del mismo pontífice, son un índice de esta opción. Es que su preocupación "liberal" por la libertad moral individual no está suficientemente fundada en el celo 'liberador' por la libertad humana total de la gente oprimida. En la primera encíclica, que trata el tema del control de la natalidad, el Papa se opuso a la manipulación tecnológica de la vida humana en el mundo moderno, pero en la segunda, que trata de la justicia, reconoció hasta qué extensión diabólica llega esta manipulación en el tercer mundo. La "teología progresista" no logró captar que los faraones que gobiernan este mundo moderno están muy ansiosos de reducir la tasa de natalidad de sus esclavos, cuyo número en verdad es una amenaza a su comodidad y seguridad... La respuesta en Latino-América fue distinta. Allí la **Populorum Progressio** fue tomada en serio porque las iglesias locales reconocieron la 'injusticia' escondida detrás del velo de la 'modernidad', las desigualdades acompañando las olas del 'progreso' tecnocrático, y la avidez por "controlar la riqueza" oculta detrás del ansia de "controlar la natalidad". No es de extrañar pues, que nos diera Medellín y luego la teología de la liberación.

Para captar la diferencia entre estas dos perspectivas, se debe volver a la comprensión cristiana primitiva de la Liturgia, la espiritualidad y los compromisos seculares que el Vaticano

II recogió **casi** fielmente. Digo "casi" fielmente, porque un viejo clericalismo reaparece en la forma en que el verdadero culto de la iglesia total ('sacrificio espiritual') se subordina al sacerdocio ministerial como para no dar un valor "litúrgico" completo al sacerdocio de los fieles, esto es, a su **liturgia de vida**.

Obviamente tenemos aquí una dificultad inicial, porque la palabra 'liturgia' se usa rara vez en el Nuevo Testamento en la forma en que Vaticano II la usa. Ya que los Setenta habían restringido la palabra a la designación del culto levítico, que era de naturaleza ritual, el culto cristiano auténtico pocas veces o nunca es llamado 'liturgia' en el Nuevo Testamento. Ya los profetas del Antiguo Testamento habían insistido en que el verdadero culto era la santidad personal y comunitaria, es decir la fidelidad a la Alianza, la obediencia a Dios y la práctica de la justicia, más que los sacrificios externos (Jer 7, 22-23, etc.; Am 5, 22-24; Is 1, 10-20; Os 6,6 etc.). Jesús continuando esta tradición profética, presenta un tipo de culto anti-ritual, anti-Templo (Jn 4, 19-26). La fidelidad a la Nueva Alianza, el Evangelio del amor, se hace criterio de santidad. Prácticamente por sostener esta visión de la espiritualidad Jesús fue llevado a la muerte (Mt 26,61). Esteban martirizado (Hch 6, 12-14; 47-53), y las primeras persecuciones desatadas contra los discípulos (Hch 8, 1). Ya que la palabra 'liturgia' no podía transmitir esta idea, su uso fue evitado en el Nuevo Testamento excepto tal vez en dos casos (Rom 16, 16 Fil 2, 17), y es usada sólo una vez para designar el culto colectivo de la asamblea cristiana (Hch 13,2) para el cual la preferencia normal sería **latría** o **douleia**.

De ahí que 'Liturgia' ha adquirido un nuevo sentido en este siglo XX, especialmente en la Constitución litúrgica del Vaticano II. Significa la santidad de la vida Cristiana que constituye el 'sacrificio espiritual' o la oblación de sí mismo, hecha al Padre por el Cuerpo total de Cristo unido en su Espíritu con el que es su Cabeza (liturgia de vida) y expresado eclesialmente a través de los Sacramentos, especialmente la Eucaristía (la Liturgia como "Fuente y Cumbre"). Viene a ser algo muy cercano (aunque no lo suficiente) a la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el "culto cristiano" (ver más adelante). Recordemos que para San Pablo el Bautismo no era un mero rito sino una unión (mística) con Cristo, un morir y resucitar con **El en la**

vida diaria de uno. La Eucaristía es un acto de acción de gracias consistentes en el gesto pactado de romper, compartir y derramar su propia vida por los demás. Comer suntuosamente mientras otros se morían de hambre era anti-eucarístico y anti-ecclesial: "un pecado contra el cuerpo del Señor" (1 Cor 11, 21-27). Para usar retrospectivamente tres términos modernos, se trataba de un **"misticismo sacramental"** de compromiso **"secular"** (en respuesta a las exigencias de la Nueva Alianza de amor), siendo el último elemento el punto focal de los otros dos. En efecto, Sacramento y Misticismo son momentos intensos (el uno ecclesial, el otro personal) en una **vida de entrega vivida de acuerdo al Evangelio.**

Cuando desafortunadamente los sacramentos se convirtieron poco a poco en el aparato de control remoto de una casta clerical (es decir, ministros que "revisten" el sacerdocio de Cristo sin compartir Su ser víctima), y en consecuencia, los laicos abandonaron el mundo de los clérigos en búsqueda de misticismo en el desierto (como sucedió en el siglo IV en protesta contra la Iglesia que absorbió el imperialismo mundano de Roma), la 'liturgia' de los sacerdotes y la 'espiritualidad' de los místicos se separaron del todo. Desarraigados de las luchas diarias que la Nueva Alianza de Amor impone a la conciencia cristiana (la liturgia de la vida), ni los sacramentos ni el misticismo pueden encontrarse nunca. Es por eso que la teología liberal post-Vaticana ha fracasado en lograr la unión entre ellos.

La catedral de Chartres nos ofrece la versión que un escultor tiene de esta dicotomía, asumida como natural en la edad media. Sus figuras alargadas de 'santos' escurridos del mundo para alcanzar un Dios arriba, y las figuras gruesas y macizas de los artesanos y campesinos de este mundo (la clase trabajadora de la cual provino Jesús), sosteniendo con el sudor de sus frentes a la otra 'clase holgada' que tiene todo su tiempo y su energía para las liturgias y la contemplación mística, señalan un concepto de la espiritualidad indeleblemente esculpido en las catedrales de nuestro inconsciente colectivo. Sólo una teología de liberación puede rescatarnos de esta inversión.

2. ESPIRITUALIDAD FRENTE A COMPROMISOS SECULARES: INSISTENCIA EN LA TEOLOGIA DE LA CRUZ.

Más luz sobre esta cuestión puede surgir de un examen de la segunda dicotomía: aquella entre la contemplación y la ac-

ción. Como en el caso de la 'liturgia', aquí también se presenta una gran confusión por el cambio en el significado de las palabras empleadas. En algunas espiritualidades antiguas la **acción** significaba la actividad mental que inicia los procesos psíquicos que conducen a las más altas esferas de **contemplación**. En la terminología posterior, ellos vinieron a ser llamados las "etapas" ascéticas y místicas (o más precisamente, los "aspectos") de la oración interior: lo primero recalca lo activo en la búsqueda humana de Dios, a fin de salvar tanto la libertad humana (en el primer caso) como la gratuidad divina (en el segundo).

En la terminología de uso corriente la acción es un ministerio intraeclesial apolítico que también es considerado ineficaz si no va precedido y acompañado por la contemplación. Claramente, la 'acción', que debería incluir los compromisos seculares, es más que el apostolado eclesiástico. Así mismo, la noción helénica de 'contemplación' implicada aquí tiende a reducir el peso socio-político de las enseñanzas bíblicas sobre la oración y el culto. De allí que hablar de la presente crisis espiritual en término de este binomio (contemplación y acción) es una desviación, para decir lo menos. Desafortunadamente, la 'oración' entendida como contemplación es a menudo vista como experiencia de Dios, y opuesta a la 'acción', que es equiparada exclusivamente con la preocupación humana. El uso de los conceptos geométricos 'vertical' y 'horizontal' para designar estos dos aspectos, ilustra la concepción medieval de un Dios que opera verticalmente desde arriba y de la persona humana colocada al frente horizontalmente. No es de sorprender que los santos ya mencionados de la catedral de Chartres estén verticalmente estirados y sean delgados horizontalmente, mientras que los pobres en base a cuya plusvalía viven esos santos son achatados verticalmente y ensanchados horizontalmente. Los contemplativos son 'espirituales'. Los trabajadores y labradores están absorbidos en "asuntos materiales": son los 'siervos' que viven de las migajas espirituales que caen de las mesas de los "señores" contemplativos. ¡En verdad una espiritualidad feudal!

Ignacio de Loyola quien fue un **contemplativus simul in actione**, llevó a cabo una significativa síntesis que necesita ser ampliada y profundizada en base a su intuición de fondo del problema. Sometió la oración y la acción a la dura prueba de la autenticidad, es decir la **abnegación**, la cual es síntoma

negativo tanto como prueba positiva del amor auténtico. Toda espiritualidad genuina fluye del espíritu del **Cristo Crucificado** (y exaltado). Tanto la contemplación como la acción pueden ser viciadas por la búsqueda de sí mismo, por el velado rechazo a beber del Cáliz de Cristo o pasar por el Bautismo de la Cruz. Uno recuerda aquí el ejemplo muy citado de Ignacio aleccionando a los jóvenes jesuitas que pedían largas horas de oración -una tendencia de moda en su tiempo- tan apreciada entonces como el misticismo oriental y los movimientos carismáticos en tiempos recientes. Les exhorta a dedicarse a las obligaciones de su vocación con espíritu de sacrificio -lo que era en verdad un reflejo de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el culto cristiano como "sacrificio espiritual" (Rom 12, 1-2)-. Una vez que hubiera abnegación, declaraba, no tomaría mucho tiempo encontrar a Dios. Esta valiosa doctrina, tan enraizada en la tradición mística occidental, debería ser rescatada para nuestros tiempos como el criterio auténtico de cualquier espiritualidad genuina.

La base cristológica de esta intuición es innegable, en efecto: (a) en la persona de Jesús **Dios-Hombre**, Dios y el Hombre se han reconciliado al punto de formar un solo misterio indivisible de salvación, y (b) esta reconciliación se efectúa a través de la Kénosis de la cruz que hace visible y accesible la kénosis inicial de la Encarnación, y consecuentemente, (c) el Cristo crucificado provee, por así decirlo, un 'corto circuito' entre lo divino y lo humano, de manera que se puede siempre tocar a Dios en el hombre, y alcanzar al hombre en Dios, con tal que se opte por la cruz, único lugar donde el amor por Dios y el amor por el hombre se hacen convertibles. Busca a Dios en total **abnegación** y tocarás las profundidades de lo humano, la tuya y la de los demás. Y al revés entrégate a la liberación humana **sin ningún interés personal**, y ya has experimentado a Dios. Sin abnegación, tanto la oración como la acción son ilusorias: la introversión centrada en uno mismo se precia de interioridad, y la extroversión agitada, de compromiso político. El acento entonces debería estar en la dura exigencia evangélica de **la renuncia**, "negarse a uno mismo", "tomar su Cruz", como la **conditio sine qua non** del verdadero discipulado, es decir, de la auténtica espiritualidad. La crisis hoy no consiste en que no haya suficiente oración -algo que nunca puede verificarse empíricamente- sino en que el 'mundo moderno' con el que Vaticano II quiere dialogar, propone un Cristo ficticio,

un Jesús menos su Cruz, o le busca donde no se le encuentra. o encubre el mundo real (injusto) donde El pende crucificado llamándonos a unirnos a su lucha.

Déjenme ilustrar esto con dos modelos Bíblicos: la experiencia de la fe en **Dios** de Abraham y la lucha de Moisés por la justicia para su **pueblo**. Estos dos modelos demuestran que el camino hacia Dios culmina en lo popular y que un compromiso con el pueblo culmina en experiencia de Dios sólo en la cruz, donde Cristo se encuentra reconciliando al **Pueblo** de Dios con el **Dios** del Pueblo. Para Asia permiten explicar bíblicamente los dos modelos de 'renuncia' defendidos respectivamente por las religiones gnósticas y las ideologías socialistas. Examinemos estos modelos.

En el Evangelio de Juan (8, 56) Jesús debe reconocer que Abraham lo había encontrado en la Historia, ya que: "antes de que Abraham fuera, Yo soy" (Jn 8, 58). La fe de Abraham revela las ansias de una larga búsqueda para comprender la Voz interior, en obediencia a la cual él **abandonó** su hogar y se lanzó a lo Desconocido. Estaba preparado para **renunciar** a todo, hasta a su único hijo, por ese Dios, el Dios que iba creciendo cada vez más en su horizonte hasta revelarse a sí mismo como el Dios de todos los pueblos. La renuncia de Abraham como prueba de su obediencia a Dios es presentada como un paradigma de fe. Hoy día los cristianos de todas las naciones y de todos los tiempos lo proclaman su "Padre en la Fe" donde quiera que la Eucaristía sea celebrada. Su camino hacia Dios culminó en la constitución de un pueblo, precisamente porque él renunció a todo en su búsqueda y encontró a Jesús en quien la experiencia de Dios está unida con lo popular...

Moisés, a diferencia de Abraham, empezó su camino por el otro extremo, desde un compromiso con el "Pueblo" pero terminó descubriendo a Dios, porque su itinerario comenzó con un amor que se negaba a sí mismo. Esta interpretación cristológica del fenómeno de Moisés está claramente enunciada en la carta a los Hebreos. El también es señalado, junto con Abraham, como quien tuvo un encuentro anterior a Jesús con Cristo, en vista, por supuesto, de Jesús de Nazareth, el punto privilegiado de la historia donde la Cruz de Cristo se mantiene hasta que el Reino de justicia y paz se instale por completo. Criado como un no creyente, Moisés no había conocido todavía a Yahvé cuando encontró a Cristo en la cruz de la heroica renuncia na-

cida de su solidaridad con la cruz de sus hermanos sufrientes:

Por la fe, Moisés, ya adulto, rehusó ser llamado hijo de una hija de Faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios a disfrutar el efímero goce del pecado, estimando como riqueza mayor que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo (el Mesías y el pueblo mesiánico)...(Hebreos 11, 24-26).

El rehusa ser parte de un sistema opresivo y se sale de él para estar con el pueblo oprimido. Esta opción es considerada en el Nuevo Testamento como una opción por Cristo, presumiblemente porque era auténtica por la renuncia a su propia seguridad personal. No es de extrañar que su "amor por los humanos" culminara más tarde en un encuentro cara a cara con Yahvé en el Sinaí.

La teología de la liberación ha devuelto la teología de la Cruz a la Iglesia post-Vaticano II. La contemplación y la acción reciben su autenticidad, no la una de la otra, como erróneamente se cree, sino de la Cruz, que sigue presente donde quiera que se construya altares a Mamón sobre las tumbas de los pobres de Dios. Verdadera espiritualidad, entonces, fundada en la superación de sí mismo que de acuerdo a Jesús (Mt 16, 25) consiste en una abnegación que florece en auto-realización, en y a **través del Otro**; no sólo el **Otro** que se esconde en el "propio ser" de uno esperando ser buscado por la **oración**, sino también este mismo Otro que se esconde en los "otros" como la víctima-juez de la injusticia humana (Mt 25, 36), esperando ser servido a través de la **acción**. Ambos modelos de espiritualidad, el abrahámico y el mosaico, convergen en indicar que Cristo puede ser encontrado como Dios-Hombre en la Cruz, donde la búsqueda de Dios y la preocupación humana constituyen un solo proceso salvífico, lo que quiere decir, un solo acto de liberación.

3. COMPROMISO SECULAR FRENTE A LITURGIA: INSISTENCIA EN JESUS EL HOMBRE.

El contraste entre la teología de la liberación de América Latina y la teología progresista post-Vaticana del Patriarcado Occidental se da también en sus respectivos acercamientos a la tercera dicotomía en nuestra lista: aquella entre las dimensiones secular y sacramental de la vida cristiana.

Comencemos por reentender la relación exacta entre estas

dos dimensiones tal como son propuestas en las enseñanzas normativas del Nuevo Testamento. Para efectos de discusión no vamos a citar a ningún teólogo latino-americano sino más bien colocarnos bajo la autoridad de uno de los principales voceros europeos de la teología progresista post-Vaticana: Edward Schillebeeckx. En un resumen, de una concisión inimitable, de la doctrina del Nuevo Testamento sobre "La vida secular como culto" (E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*), analiza la noción de la liturgia dentro de la perspectiva de Jesús hombre:

"Jesús no entregó su vida en una solemnidad litúrgica. En un **conflicto** que, evidentemente, era **secular**, aunque tenía matiz religioso, Jesús permaneció **fiel a Dios y a los hombres**. Y así, en una coincidencia secular de circunstancias, **entregó su vida por los suyos**. El Calvario no es una liturgia eclesial, sino una **porción de vida humana: una porción** realizada **por Cristo** como culto. Y allí está nuestra redención".

Ahora, de acuerdo a la interpretación dada en la carta a los Hebreos, Schillebeeckx piensa que "es posible hablar de una **liturgia secular**". El culto, propone él, ha adquirido un nuevo significado en el Nuevo Testamento, y un nuevo concepto de culto nos es ofrecido: "la vida humana misma, experimentada como una liturgia o culto a Dios". Porque, "en virtud del sacrificio que Jesús hizo de su vida, la vida secular del creyente puede convertirse también en culto". Así "el Nuevo Testamento acentúa visiblemente el culto secular". Por eso concluye correctamente que "el **compromiso** cristiano en favor del orden de la sociedad temporal y la **resistencia** cristiana contra **todo** lo que, por la **injusticia**, perturbe la paz entre los hombres" son no sólo justificables desde el punto de vista de la Escritura, sino que han de ser experimentados "como un culto secular, exigido por el núcleo bíblico del cristianismo", por lo que "la fe cristiana no es una evasión del mundo para refugiarse en la liturgia eclesial".

Schillebeeckx aquí parece usar la palabra "liturgia" en el sentido en el cual es usada en el Vaticano II, esto es tanto como "liturgia secular" (o sea, su propio término para los compromisos seculares vividos **como culto**) o **como la** "liturgia de la Iglesia" o la "solemnidad litúrgica" (o sea, sus términos para la expresión sacramental de la liturgia secular, especialmente la celebración Eucarística). Luego plantea la pregunta más crucial que compromete nuestra atención aquí: ¿es el cristia-

nismo meramente una "solidaridad humana intensa" (claramente se está refiriendo a la liturgia secular), o es también un "canto de alabanza" y una "asamblea festiva" (la liturgia de la Iglesia, especialmente la celebración Eucarística)?

La teología conciliar parece tener la respuesta clara: la liturgia de la Iglesia es la "fuente y cumbre" (**fons et culmen**) de la liturgia de la vida. El compromiso cristiano, esto es, el vivir el evangelio en un espíritu de sacrificio, como **seuela Christi**, se origina y culmina en la asamblea litúrgica oficial del pueblo de Dios celebrando su redención sacramentalmente (especialmente en ese canto de alabanza llamado la Eucaristía, en el que la Iglesia se ofrece a sí misma "por El, con El y en El" en la unidad del Espíritu como un acto de alabanza al Padre).

Esta insistencia en la liturgia de la Iglesia como la "fuente y la cumbre" es comprensible si se acepta que esta doctrina germinó en el clima monástico-clerical de la renovación litúrgica pre-Vaticana. En primer lugar una sutil sobre-insistencia en el papel jerárquico de la liturgia parece debilitar en algo la base bautismal de la liturgia, al punto que la 'liturgia secular' (para utilizar la terminología de Schillebeeckx) tiene que **participar** en la liturgia que parece pre-existir en la Iglesia constituida jerárquicamente (esto es, en la liturgia de la Iglesia, para usar de nuevo la terminología de Schillebeeckx). En segundo lugar, parece como si la Iglesia como Pueblo de Dios que continúa el misterio de la humanidad de Jesús al ser el centro y el sujeto del culto cristiano, fuera subordinada a la presencia simbólica de Cristo en la Iglesia institucional y en la liturgia institucional. Aquí en las palabras del Concilio, escuchamos la voz de Odo Casel y también quizá de la Taille.

¿Cómo aparecería todo esto en el contexto de una lucha de vida y muerte por la justicia, donde la "asamblea festiva" y el "canto de alabanza" constituyen momentos privilegiados de fuerza y gozo, una contemplación profunda de los misterios revelados en la humanidad de Jesús tal como es conocida por los evangelios así como también a través de los propios encuentros personales con EL? En tal perspectiva (es decir, si hay que adherirse a la lógica liberadora con rigurosa consistencia), presumimos que la liturgia de la Iglesia oficial se originaría y culminaría en la **liturgia de la vida**, la cual es la garantía primordial de la salvación/santificación, y no al revés.

Esta lógica está basada en la primacía que una teología de liberación atribuiría a la humanidad del Jesús histórico y la subordinación de la 'Iglesia' ministerial a ella. No sólo el adagio **Ubi Ecclesia ibi Christus** se opone a **Ubi Christus ibi Ecclesia**; sino que este Cristo, en cuya compañía se encuentra la auténtica Iglesia, es claramente percibido como el Cristo Encarnado de la Historia, continuando su presencia 'sacramentalmente' en la carne y sangre de seres humanos (sus hermanos más pequeños) que gritan y luchan por la venida del Reino de justicia, y no primeramente como la presencia legitimadora de un Cristo gnóstico en una comunidad institucionalizada con un culto también institucionalizado. La Iglesia ministerial es invitada, por supuesto, a ofrecer la ocasión de transubstanciar esta carne y sangre humanas partidas y compartidas en la lucha por una verdadera paz, para que puedan ser la "Celebración de la Eucaristía": canto de acción de gracias y esperanza del mismo Jesús. Si la Iglesia está tan estructurada que se vuelve incapaz de ofrecer esta ocasión -que es lo que queremos decir por 'Liturgia de la Iglesia'-, entonces puede ser que esté ya cortada de su cabeza, Cristo. Dejaría de ser la Iglesia, y mucho menos el lugar de la **"fons et culmen"** del culto secular. La verdadera percepción de Jesús en su dimensión humana histórica lleva a la verdadera liturgia de la auténtica Iglesia. La Iglesia ministerial, al convertirse ella misma a esas **ecclesio-lae** o 'comunidades de base', donde Cristo realiza Su Misterio Pascual en el Espíritu y la carne, "aprende a ser la auténtica portadora de la presencia de Cristo (**ecclesia discens**) y recupera así su autoridad perdida (**ecclesia docens**). Esta es la "renovación eclesiológica" que genera la teología de la liberación al subordinar la liturgia de la Iglesia a la liturgia de la vida. Tal fue el estilo de Jesús para construir la Iglesia a través del calvario, a través de esa hora de vida humana que El experimentó como culto.

Para subrayar la novedad y el reto de la teología de la liberación a este respecto, bueno sería recordar cómo la humanidad de Cristo es reafirmada de vez en cuando dentro de las perspectivas no liberadoras de las teologías clásicas. La humanidad de Cristo se eclipsa en la teología cada vez que se descuida el elemento humano en la espiritualidad. Entonces surgen olas de humanismo secular que se filtran hasta el centro consciente de la Iglesia en la forma de un "culto al hombre" en el sentido supremo del término, esto es, el culto a Jesús, el Dios más

humano y el hombre más divino. Toda búsqueda de una humanidad liberada coincide con la sed del Cristo Dios-Hombre. Todo humanismo al ser 'cristianizado' es inmediatamente transfigurado en un 'Movimiento de Jesús'.

En los últimos tiempos medievales las tendencias no humanistas se manifestaron en una teología que filtraba a Dios a través de abstracciones escolásticas; en espiritualidades desencarnadas que reducían el encuentro Dios-Hombre a la inmersión mística de un **alma** humana (sin cuerpo) en el Espíritu divino (sin humanidad de Cristo); y en un juridismo que reducía las personas humanas a meros 'sujetos' papales. Junto con esas tendencias, se ve también el surgimiento de **devociones populares a la humanidad de Cristo**, restaurando la salud dentro de la Iglesia. Las devociones al **Corpus Christi**, a la Preciosa Sangre, a las Cinco Llagas, etc., fueron una re-educación litúrgica de la Iglesia en lo básico del cristianismo. Las devociones franciscanas al pesebre y a la Cruz todavía nos mantienen firmes en lo esencial.

La devoción al Sagrado Corazón que tiene sus orígenes remotos en los escritos de las santas medievales Gertrudis, Mechtilde, etc., es ciertamente el culto más difundido y teológicamente más elaborado de la humanidad de **Jesús**. Nació en la vida de la Iglesia, especialmente cuando los Jesuitas la articularon en teoría y práctica para compensar la falta de devociones cristocéntricas en las liturgias clericales del tiempo, tan distantes del pueblo. El **magisterio** escuchó a los teólogos y se apropió la devoción y hasta publicó una encíclica sobre ella. Si la devoción ha perdido su importancia hoy día es porque la liturgia, tal como se renovó, la hace superflua.

Nuestra esperanza es que un proceso similar tenga lugar en la Iglesia en referencia a la nueva insistencia en la humanidad de Cristo que viene de la praxis de las comunidades de base. Ojalá el magisterio la haga suya. Voy a decir inmediatamente por qué.

Mientras que la teología no liberadora puede producir "devociones", la teología de la liberación estimula los "compromisos" con Jesús, quien es Dios-hecho-nuestro-prójimo. Es un paso del Cristo al que uno contempla, al Cristo de carne y sangre. Aunque parezca extraño, la devoción clásica al Sagrado Corazón giró tanto alrededor de la teoría de la "reparación" por el daño hecho a ese corazón, que podía fácilmente llevar a una

inversión patológica si no se descubría realmente que existía un Cristo, capaz de ser herido y por lo tanto de recibir reparación. La teología de la liberación nos pone en contacto con ese Cristo, cuyo corazón sangrante exige grandes actos de amor, un Cristo hambriento, sediento, desnudo, enfermo, sin hogar y atado por cadenas sociales (Mt 25, 31-46), Cristo el hijo del trabajador (Mt 13,55), Cristo sin lugar donde nacer (Lc 2,7), donde reclinar su cabeza (Mt 8,20) o donde ser enterrado (Mt 27, 60), Cristo que es una amenaza para la seguridad de Herodes y por lo tanto perseguido por él (Mt 2, 13-15), Cristo calumniado ante el tribunal de la ley (Lc 23), Cristo encadenado en el Pretorio (Mc 15, 16), Cristo torturado por el ejército (Mt 27, 30), Cristo "criminal" entre criminales (Lc 23, 39), Cristo víctima del fanatismo sacerdotal y del oportunismo político (Mt 27, 15-26)...y Cristo el Líder no deseado (Jn 19, 14-16).

Este Cristo humano responde al humanismo cristiano de nuestros tiempos que nos enseña las raíces ocultas de la deshumanización, nos propone un modelo alternativo de sociedad cuya fuerza motivadora es el crecimiento humano y no la acumulación de ganancias (Mammón), y nos dicta un proceso de discernimiento no distinto del método clásico: identificación del enemigo, elección de la estrategia, y lucha por el Reino con confianza y esperanza en la Divina Gracia. El Cristo que emerge de este humanismo no es meramente un Cristo de Viernes Santo, que sólo inspiraría un mesianismo patológico de problemas sociales, sin espacio para el humor, la experiencia estética y la intimidad interpersonal, que son ingredientes de todo crecimiento humano auténtico. Es más bien una figura iluminada por la luz de la Resurrección: es un Cristo que llama el polvo a la vida, un Cristo que cura, un Cristo que alimenta a la multitud, un Cristo que quita los estigmas sociales (la lepra) y reintegra en la sociedad a los marginados, en una palabra, Cristo el Restaurador de todas las cosas. Es un Cristo que sufre el dolor pero lucha en esperanza. Un Cristo exaltado hasta en la Cruz.

¡Ojalá que los teólogos que articulan esta devoción a la humanidad de Cristo y participan en su misterio pascual en la liturgia de la vida, sean escuchados con simpatía por la Iglesia oficial, así como solía hacer en el caso de simples devociones en el pasado!